

# WAS IST ‚LEBEN‘ ?

Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung  
und Funktionsweise von Leben

Akten der 10. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung  
vom 23.–26. August 2006 in Bamberg

herausgegeben  
von  
Sabine Föllinger



Franz Steiner Verlag Stuttgart  
2010

I

DIE SEELE ALS PRINZIP DES LEBENS  
UND DIE EINHEITLICHKEIT DES LEBENSBEGRIFFS

Uwe Voigt

## VON SEELEN, FIGUREN UND SEELEUTEN

Zur Einheit und Vielfalt des Begriffs des Lebens (ζωή) bei Aristoteles

### EINLEITENDER ÜBERBLICK

Ob und in welcher Gestalt es einen einheitlichen Begriff des Lebens (ζωή) geben kann, diese Frage stellt für Aristoteles ein sehr ernstes und zugleich lohnenswertes Problem dar, da das philosophische Denken des Aristoteles sich in erster Linie auf die Phänomene des Lebens richtet.<sup>1</sup> Dass Aristoteles dieses Problem ausdrücklich aufgreift, ist (1.) vor dem Hintergrund seines Bemühens um das Aufdecken und Ordnen von begrifflichen Mehrdeutigkeiten zu sehen. (2.) Die Art und Weise, wie sich Aristoteles in *Top.* VI 10 mit einem vermeintlich einheitlichen Lebensbegriff auseinandersetzt, zeigt, in welche Richtung seine eigene Lösung dieses Problems weist, nämlich hin zu einer Differenzierung dieses Begriffs. (3.) Der genuine Ort dieser Lösung ist in der aristotelischen Seelenlehre zu suchen, und zwar aufgrund des engen Zusammenhangs zwischen Leben und Seele, den Aristoteles von der Tradition übernimmt und zugleich expliziert. (4.) In der Seelenlehre wendet Aristoteles die Konzeption einer geordneten Reihe der Seelen an, der zufolge der Begriff des Lebens zumindest bei den aus der Erfahrung bekannten sterblichen Lebewesen eine relative Einheit und zugleich eine irreduzible Vielfalt bildet. (5.) Die hier vorgelegte Interpretation gestattet ein neues Verständnis der schwierigen Passage *de An.* II 1, 413 a 8–9: Die Antwort auf die Frage, ob sich Seele und Körper wie Seemann und Schiff zueinander verhalten, lautet ‚Nein‘, da der Begriff der Seele anders als der Begriff des Seemanns sich nicht auf eine gemeinsame Gattung untereinander kooperierender, voneinander getrennter Individuen bezieht.

1 Diese Ausrichtung des Denkens des Aristoteles haben insbesondere D. Balme, A. Gotthelf, J. Lennox und W. Kullmann hervorgehoben. Vgl. den Forschungsbericht von S.M. Connell, *Towards an Integrated Approach to Aristotle as a Biological Philosopher*, *The Review of Metaphysics* 55, 2001, 297–322. – Zur neueren philosophischen Debatte um den Lebensbegriff, die sich insbesondere auf Ansätze der Systemtheorie bezieht, vgl. Ch. Bambauer; Ch. Illies, *Der systemtheoretische Lebensbegriff aus philosophischer Sicht*, *Conceptus* 33, 2000, 103–131; R. Kather, *Was ist Leben? Philosophische Positionen und Perspektiven*, Darmstadt 2003. Mit dem Verhältnis von Systemtheorie und aristotelischer Philosophie auch im Hinblick auf die Konzeption des Lebens befasst sich U. Voigt, *Die modernen Informationsbegriffe und aristotelische Seelenlehre. Ein aktuelles Problem und ein antikes Lösungsangebot*, Würzburg 2008.

# 1. DIE REICHHALTIGKEIT DER ERFAHRUNG, DIE VIELFALT DER BEDEUTUNGEN UND DIE ORDNUNGEN DER BEGRIFFE

Ein wichtiges Motiv im Werk des Aristoteles besteht darin, sprachliche Ausdrücke auf die mögliche Vielzahl ihrer Bedeutungen hin zu untersuchen, diese vielen Bedeutungen gegebenenfalls voneinander abzugrenzen und, wenn möglich, ihre wechselseitige Ordnung aufzuzeigen.<sup>2</sup> Den Umstand, dass ein und derselbe sprachliche Ausdruck viele Bedeutungen haben kann, nimmt Aristoteles nicht nur zur Kenntnis; er erklärt ihn auch auf eine erhellende Weise: „Die Benennungen und die Menge der sprachlichen Verbindungen sind zwar begrenzt, die Sachverhalte (πράγματα) aber sind der Zahl nach unendlich.“<sup>3</sup>

Unendliches gibt es nun Aristoteles zufolge immer nur als die Möglichkeit einer immer weiter fortschreitenden Teilung, die freilich in jedem einzelnen ihrer Schritte nur zu einer endlichen Unterteilung desjenigen ursprünglichen Ganzen führt, das dabei jeweils geteilt wird.<sup>4</sup> Auch die einzelnen Sachverhalte, von denen Aristoteles hier spricht, sind also die Ergebnisse eines solchen, der Möglichkeit nach ins Unendliche führenden, Teilungsprozesses.

Bei dem Ganzen, das da geteilt wird, handelt es sich offenbar um die Inhalte der Wahrnehmung: Was in der Wahrnehmung zunächst erfasst wird, ist nach Aristoteles ein konfuses Ganzes, in dem Möglichkeiten zur weiteren Unterteilung und damit zu differenzierter Erkenntnis angelegt sind.<sup>5</sup> Anders als im Fall des Operierens mit mathematischen Größen geht dieser Unterteilung keine Konvention voraus, die ihr Regeln vorschreibt.<sup>6</sup> Die Unterteilung der Wahrnehmungsinhalte kann daher auf vielfältige Weisen geschehen und damit in der Tat zu einer potenziell unendlich reichhaltigen Unterscheidung vieler verschiedener individueller wahrgenommener Sachverhalte führen. Die erinnerten Zusammenhänge dieser Sachverhalte, wie sie sich in der Wahrnehmung ohne Bezug zu den dahinter stehenden ursächlichen Zusammenhängen zeigen, machen dann die Erfahrung aus, die ein wahrnehmendes Wesen mit diesen Sachverhalten haben kann.<sup>7</sup> Erfahrung ist also

2 So setzen beispielsweise die „Substanzbücher“ der aristotelischen Metaphysik mit der Feststellung ein, das Seiende werde in mehrfacher Bedeutung ausgesagt (*Metaph.* VII 1. 1028 a 10), und *Metaph.* V ist geradezu ein Lexikon mehrdeutiger Begriffe. Vgl. auch H. Weidemann. Art. „pollachōs legomenon/in vielfacher Weise so genannt (πολλαχῶς λεγόμενον; lat. *multipliciter dictum*)“, in: O. Höffe (Hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 481–483 (mit Lit.).

3 *SE* I. 165 a 10–12.

4 Vgl. *Ph.* III 6. 206 a 9–207 a 32; siehe dazu A. Schmitt, Das Universalienproblem bei Aristoteles, in: R.G. Khoury (Hrsg.), *Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus*. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen. Heidelberg, 7.–11. Oktober 1998, Heidelberg 2002, 59–86, dort 70 f.

5 Vgl. *Ph.* I 1. 184 a 23–184 b 14.

6 Vgl. *SE* I. 165 a 8–10: Dem Gebrauch sprachlicher Ausdrücke wird hier der Umgang mit Rechensteinen gegenübergestellt, und Aristoteles kommt zu dem Ergebnis, beides sei nicht miteinander vergleichbar.

7 Vgl. *APo* II 19. 100 a 3–6; *Metaph.* I 1. 980 b 28–981 a 9. 28–30.

von einer ins Unendliche gehenden – wenn auch jeweils noch endlichen – Reichhaltigkeit gekennzeichnet.

Der potenziell unendlichen Reichhaltigkeit der Erfahrung steht nun der notwendigerweise endliche Vorrat an sprachlichen Ausdrücken gegenüber. Sprachliche Ausdrücke werden stets aus einem bestimmten Repertoire einzelner Zeichen gebildet, bei denen es sich jeweils um schon verwirklichte diskrete Individuen handelt, die als solche die Unendlichkeit des beliebig Teilbaren nicht aufweisen.<sup>8</sup> Daher kann nicht jeder möglichen Unterteilung der Wahrnehmung bzw. der Erfahrung eine eigene Abfolge von sprachlichen Zeichen und damit ein eigener sprachlicher Ausdruck zugeordnet werden; stattdessen müssen sich zumindest einige sprachliche Ausdrücke auf verschiedene derartiger Sachverhalte beziehen und also mehrdeutig sein.

Diese Mehrdeutigkeit lässt sich als solche erkennen und als eine Quelle philosophischer Scheinprobleme umgehen,<sup>9</sup> wenn danach gefragt wird, was es ist, worauf sich die jeweils gleichen Ausdrücke jeweils beziehen. Diese Frage richtet sich über den Ausdruck hinaus auf das, was mit ihm gemeint ist, also auf das in einer komplexen Aussage fassbare Wesen des Referenten.<sup>10</sup> In diesem Sinne richtet sie sich auf den jeweils zum Ausdruck gebrachten Begriff, der sich innerhalb der als Gattungshierarchien fassbaren Gegenstandsbereiche am besten durch eine Definition fassen lässt.<sup>11</sup> Die möglichen Antworten lassen sich durch zwei einander konträr entgegen gesetzte Extreme eingrenzen: Entweder ist der Begriff genau gleich (Synonymie) oder der Begriff ist völlig verschieden (diskrete Homonymie)<sup>12</sup>.

Im Fall der Synonymie beziehen sich mehrere gleiche sprachliche Ausdrücke auf Referenten, die auch unter ein und denselben Begriff fallen, von denen also jeweils auf ein und dieselbe Weise gesagt werden kann, was sie sind. Synonymie kann auch dann vorliegen, wenn die Referenten verschiedenen Spezies innerhalb ein und derselben Gattung angehören. So wird nach dem Beispiel des Aristoteles etwa der Ausdruck ‚wahrnehmungsfähiges Lebewesen‘ (ζῷον)<sup>13</sup> von Menschen

8 Vgl. *Metaph.* V 3. 1014 a 26–35.

9 Exemplarisch für ein solches Scheinproblem, das aus der Verkenntung von Mehrdeutigkeit entsteht, ist für Aristoteles der Seinsbegriff der Eleaten. Vgl. *SE* 33. 182 b 25–27.

10 Vgl. *Cat.* I. 1 a 2. 4: λόγος τῆς οὐσίας. Zum Verständnis der οὐσία bei Aristoteles als „Wesen von etwas“ vgl. D.-H. Cho, *Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles*, Stuttgart 2003.

11 Vgl. z.B. *Ph.* I 1. 184 a 10–16: Das zunächst unklar Gegebene ist in der definitorischen Begriffsbestimmung auseinander zu halten, welche den jeweiligen Typ von Entität und dessen konstitutiven Unterschied erfasst.

12 Zwar spricht Aristoteles nicht ausdrücklich von diskreter Homonymie, doch lässt sich mit diesem Begriff eine bestimmte, der Sache nach bei Aristoteles anzutreffende Erscheinungsweise von Homonymie fassen. Vgl. Ch. Shields, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford 1999, 14–42. Die fein abgestufte Unterteilung der aristotelisch verstandenen Homonymie, die Shields bietet, könnte kritisch diskutiert werden; hier genügt es aber, unstrittige Eckpunkte herauszugreifen.

13 Aristoteles reserviert den Ausdruck ζῷον ausschließlich für wahrnehmungsfähige Lebewesen, während er Pflanzen als „bloß lebende Wesen“ bezeichnet. Vgl. J. Althoff, Art. „ζῷον/Tier (ζῷον; lat. *animal*)“, in: Höffe (wie Anm. 2), 616–620. dort 616 f., sowie den Beitrag von S. Zierlein zum vorliegenden Band. M. Schark, *Der aristotelische Begriff des Lebewesens*, in: B.

und von Rindern synonym ausgesagt, da dieser Ausdruck das Wesen dieser Entitäten jeweils – auf der Ebene der übergeordneten Gattung – korrekt wiedergibt.<sup>14</sup> Im Fall der diskreten Homonymie beziehen sich mehrere gleiche sprachliche Ausdrücke auf Referenten, deren Begriffe völlig verschieden sind. Im Griechischen bezeichnet der Ausdruck ὄνος beispielsweise sowohl den Esel, der zur Gattung der Lebewesen gehört, als auch die Winde, die in die Gattung der technischen Geräte fällt.<sup>15</sup>

Zwischen den konträren Extremen der Synonymie und der diskreten Homonymie bleibt ein großer Spielraum für Fälle, in denen die jeweils auf sprachlich gleiche Weise zum Ausdruck gebrachten Begriffe weder völlig gleich noch völlig verschieden sind. Diesen Spielraum nutzt Aristoteles, um angesichts verschiedener begrifflicher Gemengelagen Klarheit zu schaffen. Dabei bedient er sich insbesondere folgender Variationen: der zentralen Bedeutung, der Analogie und der geordneten Reihe.

Bei der *zentralen Bedeutung*<sup>16</sup> kann eine Menge verschiedener Begriffe sich um einen Begriff herum scharen, von dem her sie ihre Bedeutung erhalten und dem diese Bedeutung auf vorrangige Weise zukommt. Bekannte Beispiele, die Aristoteles hierfür bietet, sind ‚gesund‘ und ‚Seiendes‘.<sup>17</sup> Der Begriff ‚gesund‘ wird in erster Linie für einen Zustand eines Lebewesens und, davon abgeleitet, für verschiedene Instanzen verwendet, welche diesem Zustand förderlich sind; der Begriff des ‚Seienden‘ hat primär die Substanz zum Inhalt und abhängig davon die verschiedenen, jeweils auf eigene Weise auf Substanzen bezogenen kategorialen Bestimmungen. Die hier vorherrschende Verschiedenheit der Begriffe – bei jeweils gleicher sprachlicher Bezeichnung – besteht darin, dass ein einziger Begriff aus der jeweiligen Menge für sich steht und zugleich den Kerngehalt aller anderen Begriffe ausmacht.

Von *Analogie* ist bei Aristoteles primär im Sinne einer Entsprechungsgleichheit zweier Paare von Verhältnissen die Rede.<sup>18</sup> Diese aus der Geometrie übernommene Konzeption muss nicht, kann aber mit Homonymie zusammenfallen;<sup>19</sup> dann beruht

Niederbacher; E. Runggaldier (Hrsgg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, Frankfurt am Main etc. 2006, 175–196, geht demgegenüber vom heutigen Begriff des Lebewesens aus, der auch die Pflanzen umfasst, um zu zeigen, dass die „deskriptive Metaphysik“ (vgl. ebd., 176) des Aristoteles dem besonderen Status dieses Begriffs gerecht wird.

14 Vgl. *Cat.* I, 1 a 8–9.

15 Vgl. *Top.* I 15, 107 a 18–21.

16 Im Englischen: „focal meaning“, zuerst bei G.E.L. Owen, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in: I. Düring; G.E.L. Owen (Hrsgg.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, 163–190. Vgl. auch D.S. Carson, *Systematic Focal Equivocity in the Aristotelian „Corpus“*, Ann Arbor 1986 (Mikrofilm); M.T. Ferejohn, *Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science*, *Phronesis* 25, 1980, 117–128.

17 Vgl. Weidemann (wie Anm. 2), 482 (mit Belegen).

18 Vgl. Ch. Pietsch, Art. „*analogia/Analogie* (ἀναλογία; lat. *analogia, proportio*)“, in: Höffe (wie Anm. 2), 32–34 (mit Lit.).

19 Pace Shields (wie Anm. 12), 10, Anm. 3, der Homonymie und Analogie bei Aristoteles für konkurrierende Konzeptionen hält. Da sich Homonymie auf das Verhältnis von sprachlichen Ausdrücken und Wesensbestimmungen richtet, Analogie es dagegen mit dem Verhältnis von Verhältnissen zu tun hat, kann aber eine derartige Konkurrenz gar nicht eintreten. Vielmehr

das Verwenden jeweils gleicher Ausdrücke darauf, dass diese sich auf formal gleiche Verhältnispaaire beziehen. So wird beispielsweise der Ausdruck ‚Stoff‘ in verschiedenen Zusammenhängen auf analoge Weise verwendet, da er jeweils diejenige Komponente einer Entität bezeichnet, welche als gattungsspezifischer, sich im Werden und Vergehen durchhaltender Träger von Bestimmungen diese Entität gemeinsam mit der Form konstituiert.<sup>20</sup>

Eine *geordnete Reihe* (ἐφεξῆς) bzw. „Früher-später“-Beziehung<sup>21</sup> liegt schließlich dann vor, wenn ein vergleichsweise einfacher Begriff als konstitutiver Bestandteil in einen komplexeren Begriff eingeht und beide Begriffe sich jeweils auf eine eigenständige Entität von jeweils gleichem Rang beziehen. Als exemplarisches Beispiel einer solchen geordneten Reihe führt Aristoteles – neben derjenigen der Seelen – die geordnete Reihe der Zahlen und insbesondere der Vielecke (und der ihnen entsprechenden Begriffe) an: Die Frage, was es bedeutet, ein Viereck zu sein, kann damit beantwortet werden, dass es eine geometrische Figur ist, die sich in zwei Dreiecke teilen lässt; und komplexere Vielecke lassen sich wiederum aus diesen Formen konstruieren. Die weniger komplexen Vielecke sind dabei nicht als solche in den komplexeren Vielecken enthalten, sondern nur „der Möglichkeit nach“.<sup>22</sup> Das jeweils Einfachere ist also kein ‚Atom‘ mit einer sich im Komplexeren unwandelbar durchhaltenden eigenen oder gar vorrangigen Wirklichkeit, sondern es ist nur ein Glied unter vielen in der jeweiligen Reihe. Weder das Dreieck noch das Viereck noch ein anderes Vieleck ist mehr oder weniger Vieleck, als es die anderen Figuren dieser Reihe sind. Dementsprechend gibt es hier, anders als im Fall der zentralen Bedeutung, keinen einzelnen eindeutig ausgezeichneten Begriff, um den sich alle anderen scharen. Zugleich ist der so entstehende Begriff des Vielecks im Gegensatz zur Analogie inhaltlich gefüllt, da er sich nicht nur auf eine formale Gleichheit von Verhältnissen bezieht, sondern auf dem Begriff des Dreiecks aufbaut. Der Begriff, der sich jeweils auf eine geordnete Reihe im Allgemeinen bezieht, hat allerdings keine einheitliche, die einzelnen Glieder der Reihe umfassende Gattung zum Inhalt.<sup>23</sup>

Aristoteles verfügt demnach über eine Anzahl von Werkzeugen, die ihm dabei helfen, mit der Reichhaltigkeit der Erfahrung und den daraus resultierenden Mehrdeutigkeiten umzugehen. Welches dieser Werkzeuge von Fall zu Fall anzuwenden ist, hängt von den betreffenden Gegenständen der Untersuchung ab.

kann es Fälle geben, in denen analoge Verhältnisse mit homonymen Ausdrücken bezeichnet werden (vgl. das Beispiel des Stoffes anschließend im Text).

20 Belege bei H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870, Nachdr. Darmstadt 1955, 786b1–7.

21 Vgl. *de An.* II 3, 414 b 19–32; *Metaph.* III 3, 999 a 6–16; *EN* I 4, 1096 a 17–23; siehe dazu M.-Th. Liske, *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, Freiburg – München 1985, 412–417, 420–422, 435 f.; J.K. Ward, *Souls and Figures: Defining the Soul in De anima* II 3, *Ancient Philosophy* 16, 1996, 113–128, dort 114, 119–123.

22 Vgl. *de An.* II 3, 414 b 29.

23 Vgl. Ward (wie Anm. 21), 114 f.

## 2. DER LEBENSBEGRIFF ALS PROBLEM – DIE AUSEINANDERSETZUNG DES ARISTOTELES MIT DIONYSIOS DEM DIALEKTIKER (*TOP.* VI 10)

Dass bei der Untersuchung der Lebensphänomene die Vieldeutigkeit des Lebensbegriffs zu berücksichtigen ist, zeichnet sich bei Aristoteles in seiner Auseinandersetzung mit der Definition des Lebens bei „Dionysios dem Dialektiker“ ab.<sup>24</sup> Bezeichnend ist dabei sowohl dasjenige, was Aristoteles an dieser Definition kritisiert, als auch das, was er daran gelten lässt.

Der genannte Theoretiker definiert Leben Aristoteles zufolge als „die Bewegung der sich nährenden Gattung, dieser angeboren und sie begleitend“.<sup>25</sup> Nach dem aristotelischen Verständnis von Definition wird damit besagt: Der Ausdruck ‚Leben‘ steht für den spezifischen Unterschied, der eine bestimmte Gattung konstituiert. Die Angehörigen dieser Gattung unterscheiden sich von anderen Entitäten innerhalb einer übergeordneten Gattung dadurch, dass sie sich ernähren. Beim Ernähren handelt es sich wiederum um eine besondere Weise der Bewegung. Lebewesen sind demnach besondere Entitäten innerhalb der umfassenden Gattung der sich bewegenden Entitäten, nämlich diejenigen Entitäten, die sich in ihrer spezifischen Bewegung ernähren. Innerhalb der Gattung der Lebewesen wird der Ausdruck ‚Leben‘ mit der Bedeutung ‚sich ernähren‘ synonym<sup>26</sup> verwendet: Er bezieht sich auf Entitäten einer einzigen Gattung – der Gattung derjenigen Entitäten, die sich ernähren –, und er stellt für derartige Entitäten eine einzige Aussage darüber dar, worum es sich bei diesen Entitäten ihrem Wesen nach handelt. Es kommt dabei also ein einheitlicher Begriff des Lebens zum Ausdruck.

Dieser Begriff des Lebens scheint demjenigen, den Aristoteles in *de An.* entwickelt, sehr ähnlich zu sein, und doch führt er ihn im sechsten Buch von *Top.* an, das sich mit fehlerhaften Begriffsbildungen im Zuge von Definitionen befasst.<sup>27</sup> Folgenden Fehler lastet Aristoteles Dionysios an: Er verdeckt mit seiner einheitlichen Definition des Lebensbegriffs eine bestehende Homonymie und erfasst daher nicht das Wesen der jeweiligen Entitäten, um die es in dieser Definition geht.<sup>28</sup> Dionysios erkennt nämlich, dass ‚Leben‘ von wahrnehmungsfähigen Lebewesen einerseits und von Pflanzen andererseits auf jeweils unterschiedliche Weise ausgesagt wird.<sup>29</sup> Was diesen Unterschied betrifft, beruft sich Aristoteles an dieser Stelle ohne nähere inhaltliche Angaben auf eine Evidenz, die von allgemein verbreiteten Auffassungen getragen wird.<sup>30</sup> Jedoch charakterisiert er das Ausmaß des Unterschiedes:

24 Vgl. *Top.* VI 10. 148 a 27; siehe dazu auch O. Primavesi, Dionysios der Dialektiker und Aristoteles über die Definition des Lebens, *Rheinisches Museum für Philologie* N.F. 134/135, 1991/1992, 246–261.

25 *Top.* VI 10. 148 a 27–28.

26 Vgl. *Top.* VI 10. 148 a 32.

27 Vgl. Primavesi (wie Anm. 22), 246; H. Flashar, Aristoteles, in: ders. (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike*. Bd. 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos, Basel 2004, 167–492, dort 222 f.

28 Vgl. *Top.* VI 10. 148 a 23–26.

29 Vgl. *Top.* VI 10. 148 a 29–31.

30 Vgl. *Top.* VI 10. 148 a 30:  $\delta\omicron\kappa\epsilon\tau\iota$ .



Von wahrnehmungsfähigen Lebewesen und von Pflanzen wird jeweils eine andere *Art* von ‚Leben‘ ausgesagt.<sup>31</sup> Offenbar gibt es zu diesen verschiedenen Arten von Leben keine gemeinsame Gattung, so dass von einer Homonymie die Rede sein muss. Angesichts dessen von einer einzigen Art von ‚Leben‘ zu sprechen, die sowohl wahrnehmungsfähigen Lebewesen als auch Pflanzen zukommt, beruht auf reiner Willkür<sup>32</sup> und wird offenbar den Erfahrungen, die zu den Überzeugungen hinsichtlich des je verschiedenartigen Lebens geführt haben, nicht gerecht.

Aristoteles bestreitet hier nicht, dass ‚Leben‘ für Unterschiede steht, die jeweils eine Gattung konstituieren. Er bestreitet auch nicht, dass die Bedeutung von ‚Leben‘ in einer bestimmten Weise des Sich-Ernährens besteht. Er bestreitet lediglich, dass ‚Leben‘ für genau einen Unterschied steht und daher genau eine Gattung konstituiert. Dies deutet bereits auf seine Lösung des Problems mit dem Lebensbegriff hin, die er in *de An.* vorlegt.<sup>33</sup>

Der Ertrag der betrachteten Passage aus *Top.* lautet: Aristoteles hält den Ausdruck ‚Leben‘ in seinen verschiedenen Verwendungen nicht für synonym, sondern für homonym. Er ist davon überzeugt, dass es verschiedene Gattungen von Lebewesen gibt, die sich jeweils durch ihre besondere Art des Lebens bestimmen lassen. Bei dieser Art des Lebens kann es sich um eine von Gattung zu Gattung variierende Weise des Sich-Ernährens handeln. Es gilt allerdings noch zu klären, welche Variation von Homonymie im Fall der Lebewesen vorliegt: Bezieht sich der Ausdruck ‚Leben‘ primär auf eine bestimmte Art von Leben und damit auf eine einzige Gattung von Lebewesen (zentrale Bedeutung)? Herrscht eine Analogie des Lebensbegriffs vor, so dass dieser jeweils das formale Verhältnis zwischen Lebewesen und ihrem je spezifischen Leben zum Inhalt hat? Oder gibt es eine geordnete Reihe, in der jeweils ein einfacherer Lebensbegriff in einen höheren eingeht? Die entsprechende Klärung vollzieht Aristoteles in *de An.*

### 3. DER ZUSAMMENHANG ZWISCHEN LEBEN UND SEELE

In *de An.* setzt sich Aristoteles eine umfassende Untersuchung des Seelenbegriffs zum Ziel.<sup>34</sup> Dieser Begriff ist im geistesgeschichtlichen Umfeld des Aristoteles untrennbar mit dem Lebensbegriff verbunden.<sup>35</sup> Dies zeigt sich auf exemplarische Weise im platonischen Dialog *Phaidon* anhand der Aussagen, welche die Gesprächspartner des Sokrates spontan bejahen und damit als die Grundlage der wei-

31 Vgl. *Top.* VI 10. 148 a 30–31.

32 Vgl. *Top.* VI 10. 148 a 31–33.

33 Das Ergebnis von Primavesi (wie Anm. 24), 249, Aristoteles habe seine Position zum Lebensbegriff in *de An.* gegenüber *Top.* „erheblich gewandelt“ und sich damit stillschweigend dem in *Top.* kritisierten Dionysios angenähert, verkennt demgegenüber, dass Aristoteles auch in *de An.* an einer Homonymie des Lebens- und Seelenbegriffs festhält, ja diese sogar zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen ab *de An.* II 4 macht. Siehe dazu unten in diesem Beitrag, Punkt 4.

34 Vgl. *de An.* I 1. 402 a 3–4.

35 Vgl. D.B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven-London 1981.

terführenden Untersuchungen akzeptieren: Die Anwesenheit der Seele verleiht einem Körper notwendigerweise Leben (ζωή);<sup>36</sup> in der Trennung der Seele vom Körper besteht das Sterben.<sup>37</sup> Nach dem Prinzipienverständnis des Aristoteles<sup>38</sup> ist die Seele demnach ein Prinzip: Sie ist die erste Ursache, aufgrund derer der Körper eines Lebewesens lebt. Es handelt sich bei der Seele also um „ein Erstes, von dem her etwas ist“<sup>39</sup>, nämlich von dem her der Körper eines Lebewesens lebendig ist. Als eine derartige erste Ursache dient die Seele dazu, eine Vielzahl von einzelnen Fällen zu erklären, nämlich jeden Fall, in dem ein Körper lebt. Leben kommt nun auf eine besonders deutliche Weise den wahrnehmungsfähigen Lebewesen zu.<sup>40</sup> Daher entspricht es geläufigen Überzeugungen sowie der allgemeinen Erfahrung, wenn Aristoteles die Seele in *de An.* zunächst als das „Prinzip der wahrnehmungsfähigen Lebewesen“ bestimmt.<sup>41</sup> Allerdings greift er auch die – wenngleich schwächere<sup>42</sup> – Evidenz des Lebens bei Pflanzen auf<sup>43</sup> und begründet sie damit, dass wie der tierische, so auch der pflanzliche Körper Organe besitzt, die Lebensfunktionen dienen.<sup>44</sup> Dies führt zu der Einsicht, dass auch Pflanzen lebende Wesen sind und als solche ebenfalls über eine bestimmte Art von Lebensprinzip, also über eine bestimmte Art von Seele verfügen müssen.<sup>45</sup> Insoweit ferner die Existenz unsterb-

36 Vgl. *Phd.* 105 C 9–D 4; siehe dazu auch Ch.J. Thomas, Plato on the Nature of Life Itself, Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 18, 2003, 39–61, dort 40–45.

37 Vgl. *Phd.* 64 C 4–8.

38 Vgl. *Metaph.* V 1. 1012 b 34–1013 a 23; *GA* V 7. 788 a 14–16. Auf die letztgenannte Stelle verweist im Zusammenhang mit *de An.* I 1. 402 a 6–7 bereits F.A. Trendelenburg, Aristotelis de anima libri tres, Berlin. <sup>2</sup>1877, Nachdr. Graz 1957, 157.

39 *Metaph.* V 1. 1013 a 17–19: Allgemeine Bestimmung eines Prinzips ist es, dass „es das Erste ist, von dem her etwas ist oder wird oder erkannt wird“. Bei der Seele handelt es sich offenbar um ein Prinzip in der ersten der hier unterschiedenen Bedeutungen. Das ‚Sein‘, um das es dabei geht, ist in erster Linie nicht als Existenz zu verstehen, sondern als eine Bestimmung – in diesem Fall als eine wesentliche Bestimmung, die sich in einem prädikativen Satz wie etwa „Der Körper eines Lebewesens ist lebendig“ ausdrücken lässt. Zum Prinzipienstatus der Seele nach Aristoteles vgl. auch Verf., Seele – Natur – Wissenschaft. Ihr Zusammenhang bei Platon (*De legibus* X) und Aristoteles (*de Anima* I 1), in: Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption 12, 2002, 23–43, dort 34–41.

40 Vgl. *Ph.* II 8. 197 b 9–10; Nicolaus Damascenus, *de Plantis* I 1, arabischer Text und englische Übersetzung in: H.J. Drossaart Lulofs / E.L.J. Poortmann (Hg.), Nicolaus Damascenus, *De Plantis*. Five Translations, Amsterdam – Oxford – New York 1989, 126 f. In letztgenannter Schrift ist trotz ihrer „außerordentlich verwickelte[n] Überlieferungsgeschichte“ offenbar „echt aristotelische Pflanzenkunde zu entdecken“ (Bernhard Herzhoff, Ist die Schrift „*De plantis*“ von Aristoteles?, in: Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption 16, 2006, 69–108, Zitate dort 69 und 72). Zum Status der Pflanzen bei Aristoteles vgl. auch den Beitrag von Georg Wöhrle in vorliegendem Band.

41 Vgl. *de An.* I 1. 402 a 6–7. Auch in *de An.* orientiert sich Aristoteles im Rahmen seines dialektischen Ansatzes zunächst an vorgefundenen Topoi, um diese sodann kritisch aufzuarbeiten. Vgl. dazu G. Frappier, L’art dialectique dans le traité de l’âme d’Aristote, Diss. Université Laval, Québec 1974, in: ders., L’art dialectique dans la philosophie d’Aristote, Laval théologique et philosophique 33, 1977, 115–134.

42 Vgl. *de Plantis* I 1. 815 a 11–12.

43 Vgl. *de An.* I 5. 410 b 22–23, 411 b 19–20.

44 Vgl. *de An.* II 1. 412 b 1–4.

45 Vgl. *de An.* I 5. 411 b 27–28.

licher Lebewesen, also von Göttern gleich welcher Art, angenommen wird, so ist auch diesen Lebewesen ein Prinzip ihres Lebens, mithin also eine Seele zuzuschreiben.<sup>46</sup> Aristoteles betrachtet die Seele als ein Prinzip des Lebens nicht nur bei den wahrnehmungsfähigen Lebewesen, sondern bei Lebewesen überhaupt.<sup>47</sup>

Wie jedes Prinzip, so ist auch die Seele als Lebensprinzip nach Aristoteles vom Prinzipiierten her zu erschließen.<sup>48</sup> Das Prinzipiierte, um das es sich hier handelt, sind die Lebewesen; diese aber zerfallen offenkundig in verschiedene Gattungen. Noch gravierender als der Unterschied zwischen wahrnehmungsfähigen Lebewesen und Pflanzen ist dabei derjenige zwischen sterblichen und unsterblichen Lebewesen,<sup>49</sup> da diese von ihrem konstitutiven Stoff her grundlegend verschieden sein müssen und daher keinesfalls einer einzigen übergeordneten Gattung angehören können.<sup>50</sup> Da sich der Begriff des Lebens damit als mehrdeutig erweist, steht von Anfang an auch die Einheit des Seelenbegriffs in Frage. Diese Frage wurde vor Aristoteles bisher nur deshalb nicht erhoben, weil seine Vorgänger von der Typenidentität der menschlichen Seelen voreilig auf die Typenidentität *aller* Seelen geschlossen haben.<sup>51</sup> Dieser Fehlschluss bleibt verwehrt, wenn der Seelenbegriff angesichts der Vielfalt der erfahrbaren und annehmbaren Lebensphänomene entwickelt werden soll, so wie dies in *de An.* geschieht. Vielmehr stellt Aristoteles ausdrücklich die Frage nach der Einheit bzw. Vielfalt des Seelenbegriffs<sup>52</sup> und damit – aufgrund des Zusammenhangs zwischen Prinzip und Prinzipiiertem – auch des Lebensbegriffs.

46 Vgl. *de An.* I 1. 402 b 7: Hier wird „Gott“ als ein Typ von Lebewesen genannt, und zwar im Kontext der Überlegung, dass die Einheit des Seelenbegriffs angesichts dieser verschiedenen Typen fraglich ist.

47 Daher besteht kein Grund dafür, den Seelenbegriff in *de An.* auf wahrnehmungsfähige Lebewesen einzuschränken, *pace* P. Pellegrin, *Le De anima et la vie animale*, in: G. Romeyer Dherbey (Hrsg.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris 1996, 465–492, dort 470–472.

48 Vgl. W. Wieland, Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen <sup>3</sup>1992, 58; sowie, mit direktem Bezug zu *de An.*, S. Mansion, *Soul and Life in the De Anima*, in: dies., *Études Aristotéliciennes. Recueil d'articles*, Louvain 1984, 391–410, dort 394.

49 Vgl. *de An.* I 1. 402 b 7. Aristoteles nennt hier als Beispiele von Lebewesen verschiedenen Typs Pferd, Hund, Mensch und Gott. Um welche Art von Gott es sich dabei handelt, gibt Aristoteles nicht an, und das ist auch gar nicht erforderlich, da jede Form von Unsterblichkeit – ob nun die eines Gottes der klassischen Mythologie, eines Sterngeistes oder eines unbewegten Bewegers – einen radikalen Gattungsunterschied gegenüber den sterblichen Lebewesen voraussetzt (vgl. die folgende Anm.).

50 Vgl. z.B. *Metaph.* XII 2. 1069 b 24–26; X 10. 1059 a1–10.

51 Vgl. *de An.* I 1. 402 b 3–5.

52 Vgl. *de An.* I 1. 402 b 1–3. 5–10. Zum aristotelischen Verständnis der Natur als eines immanenten Prinzips der Bewegung und Ruhe vgl. *Ph.* II 1. 192 b 21–23; *Metaph.* VI 1. 1025 b 19–21.

#### 4. DIE LÖSUNG DES ARISTOTELES: DIE EINHEIT UND VIELFALT DES LEBENSBEGRIFFS UND DIE GEORDNETE REIHE DER SEELEN

Der Lebensbegriff und damit auch der Seelenbegriff, den Aristoteles nun in *de An.* konzipiert, steht auf den ersten Blick in einem Spannungsfeld zwischen begrifflicher Einheit und begrifflicher Vielfalt.

Für das Leben als konstitutives Unterscheidungsmerkmal einiger natürlicher Körper<sup>53</sup> scheint es zunächst einen einzigen Begriff zu geben: „Leben aber nennen wir die durch es [d.h. das Lebewesen] selbst vollzogene Ernährung sowie Wachstum und Schwinden.“<sup>54</sup> Lebewesen sind demnach diejenigen natürlichen Körper, die als spezifische Arten ihrer Bewegung und Ruhe Vorgänge des Sich-Ernährens und des darauf beruhenden Wachsens und Schwindens aufweisen, und das Leben besteht in eben diesen Vorgängen. So verstandenes Leben kann als die vegetative Selbsterhaltung eines natürlichen Körpers bezeichnet werden, die bei den sterblichen Lebewesen aufgrund der Vergänglichkeit der Individuen langfristig nur als Erhaltung der Art möglich ist und daher die Fortpflanzung mit einschließt.<sup>55</sup> Die Seele als Prinzip des Lebens erschließt sich vor diesem Hintergrund als das Prinzip des Lebens, also als das Prinzip der Aktivität der vegetativen Selbsterhaltung. Als Prinzip einer Aktivität muss die Seele selbst Aktivität sein, allerdings auf solche Weise, dass sie sich in den verschiedenen einzelnen Vollzügen der Lebensaktivitäten unverändert durchhält und diese dabei konstituiert.<sup>56</sup> Dies führt Aristoteles zu seinen bekannten Definitionen der Seele als einer „ersten Vollendung“ des lebensfähigen – d.h. aktuell zu Lebensvollzügen befähigten – und daher mit entspre-

53 Vgl. *de An.* II 1. 412 a 13.

54 *De An.* II 1. 412 a 14–15.

55 Vgl. *de An.* II 4. 415 a 26–b 7. Dies ist der explizit neo-darwinistischen Interpretation von G.B. Matthews, *De Anima* 2. 2–4 and the Meaning of *Life*, in: M.C. Nussbaum; A. Oksenberg-Rorty (Hrsgg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, 185–193, dort 190–193, entgegenzuhalten, wonach es sich bei Lebewesen nach Aristoteles lediglich um ‚Lebenserhaltungssysteme‘ für ihre Seelen handelt. Die Seelen *sind* vielmehr der Selbsterhaltungsvollzug der Lebewesen, der selbst die Schwelle des notwendigen individuellen Todes überschreitet. Zum Primat der Ontogenese gegenüber der Reproduktion der Lebewesen nach Aristoteles vgl. auch D. Depew, *Etiological Approaches to Biological Aptness in Aristotle and Darwin*, in: W. Kullmann; S. Föllinger (Hrsgg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. Akten des Symposiums über Aristoteles' Biologie vom 24.–28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg*, Stuttgart 1997, 209–227, dort 216.

56 Vgl. Ch. Rehmann-Sutter, *Leben beschreiben. Über Handlungszusammenhänge in der Biologie*, Würzburg 1996, 123–199; J. Hübner, *Die Aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in de Anima II 1*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, 1999, 1–32; A.E. Miller; M.G. Miller, *Aristotle's Metaphysics as the Ontology of Being-Alive and its Relevance Today*, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 20. 2005, 1–96 sowie den Beitrag ders. Autoren in diesem Band.

chenden Organen versehenen Körpers,<sup>57</sup> in der zugleich das begrifflich fassbare Wesen<sup>58</sup> und die Form dieses Körpers besteht.<sup>59</sup>

Damit hat Aristoteles einen „allgemeinsten“ Begriff<sup>60</sup> der Seele erreicht. Der Superlativ von „allgemein“ (κοινόν) soll hier besagen:<sup>61</sup> einen Begriff der Seele, der sich so weit an einen allgemeinen Begriff annähert, wie dies nur möglich ist. Diese Annäherung ist aber gerade aufgrund der Vielfalt der Lebensphänomene und damit des Lebensbegriffs nur bedingt und eingeschränkt möglich. Bereits im ersten Buch von *de An.*, in seiner Auseinandersetzung mit pythagoreischen Reinkarnationsmythen, weist Aristoteles darauf hin, dass „offenbar ... jeder Körper seine eigene Form und Gestalt hat“<sup>62</sup> und daher nicht „jede beliebige Seele in jeden beliebigen Körper eingehen“<sup>63</sup> kann. Schon bei den körperlichen Lebewesen ist also die Art der Seele jeweils von der Art des Körpers abhängig: Die Seele als Prinzip des Lebens variiert je nach dem Typ des Prinzipiierten, dem jeweiligen Leben des Lebewesens.

Auch ein möglichst allgemeiner Begriff der Seele darf diesen Zusammenhang nicht verdecken; im Gegenteil: Der Begriff der Seele soll nicht nur auf allgemeine Weise besagen, dass es sich bei der Seele um eine „erste Vollendung“ oder „Form“ handelt, sondern auch, warum dies so ist,<sup>64</sup> und zwar gerade angesichts der verschiedenen Arten von Leben, deren Prinzip die Seele sein soll. Unmittelbar nach seiner Forderung, beim Bilden des Seelenbegriffs sei vom bloßen *Dass* zum *Warum* überzugehen, stellt Aristoteles daher fest: „Nun wird aber ‚Leben‘ auf vielfache Weise ausgesagt, und wenn auch nur eine [der entsprechenden Bedeutungen auf eine Entität] zutrifft, dann sagen wir, dass sie lebt; [die Inhalte der einzelnen Lebensbegriffe sind] beispielsweise: Geist (νοῦς), Wahrnehmung, die Bewegung und Ruhe dem Ort nach, ferner die Bewegung der Ernährung nach und Schwinden sowie Wachstum.“<sup>65</sup> Hier führt Aristoteles verschiedene Bedeutungen von ‚Leben‘ an, wie er sie offenbar im allgemeinen Sprachgebrauch seiner Zeit vorfindet. Die entsprechenden Begriffe werden unabhängig voneinander verwendet und beziehen sich jeweils auf ein Merkmal, dessen Vorliegen dafür hinreicht, bei der Entität, der es zukommt, von einem lebenden Wesen zu sprechen. Aristoteles ordnet diese Be-

57 Vgl. *de An.* II 1, 412 a 21–22, 27–28; b 5–6.

58 Vgl. *de An.* II 1, 412 b 10–11.

59 Vgl. *de An.* II 1, 412 a 12.

60 *De An.* II 1, 412 a 5–6: κοινότατος λόγος αὐτῆς (d.h. ψυχῆς).

61 Zu dieser Verwendungsweise des Superlativs im Griechischen vgl. R. Kühner: F. Blass, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Erster Teil: Elementar- und Formlehre. Erster Band. Hannover – Leipzig<sup>3</sup> 1890. Nachdruck Darmstadt 1966, 572 (§ 157.2).

62 *De An.* I 3, 407 b 23–24.

63 *De An.* I 3, 407 b 22–23.

64 Vgl. *de An.* II 2, 413 a 11–20. Damit tut Aristoteles seinem eigenen Forschungsprogramm Genüge, dem zufolge der Übergang zu einer höheren Reflexions- und Wissenschaftsstufe von der Annahme des Faktischen (ὅτι) zur Kenntnis der Ursache (διότι) führt; vgl. *APo* I 13, 78 a 22–79 a 16; siehe dazu auch W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin – New York 1974, 204–220; R.A.H. King, *Aristotle on Life & Death*, London 2001, 41, mit Bezug zum Lebensbegriff.

65 *De An.* II 2, 413 a 22–25.

griffe hier in einer Reihenfolge, die sich an einem Wertkriterium orientiert und von „oben“ nach „unten“ führt.<sup>66</sup> vom besten Leben des Geistes, wie es Göttern zukommt und auch für Menschen ein unter günstigen Bedingungen zumindest zeitweise erreichbares Ideal darstellt, über die auch bei Tieren anzutreffenden Lebensäußerungen der Wahrnehmung und der gezielten Ortsbewegung bis hin zu den vegetativen Lebensaktivitäten, zu denen Aristoteles zufolge Pflanzen ausschließlich in der Lage sind.<sup>67</sup>

Die Frage nach der Einheit oder Vielfalt des Lebensbegriffs und damit auch des Seelenbegriffs stellt sich nun als die Frage nach dem Zusammenhang dieser vielen verschiedenen Lebensbegriffe dar. Einen solchen Zusammenhang sieht Aristoteles zumindest in einem bestimmten Bereich, nämlich bei den sterblichen Lebewesen,<sup>68</sup> und in einer bestimmten Hinsicht, nämlich was das Vermögen zu derartigen Aktivitäten betrifft: Das Vermögen zu vegetativen Aktivitäten kommt getrennt von den anderen Vermögen bei den Pflanzen vor,<sup>69</sup> während diese anderen Vermögen jeweils auf dem Vermögen zu vegetativen Aktivitäten<sup>70</sup> und in einer bestimmten Reihenfolge auch aufeinander aufbauen bzw. einander implizieren.<sup>71</sup> Kein Wahrnehmungsvermögen ohne Vermögen zu vegetativen Aktivitäten, da diese bei wahrnehmungsfähigen Lebewesen die „wahrnehmungsfähige Mitte“<sup>72</sup> herstellen und erhalten, welche nach Aristoteles eine notwendige Bedingung für den Vollzug der Wahrnehmung darstellt. Kein Vermögen zur Fortbewegung ohne das Vermögen zur Wahrnehmung und das damit gegebene Strebevermögen, da die Wahrnehmung die Gegenstände, das Streben aber deren Bewertung und damit die Richtung der Fort-

66 Vgl. Matthews (wie Anm. 55) 189f., mit Hinweis auf *EN* I 6. 1098 a 1–3; siehe dazu auch S. Mansion, *Deux définitions différentes de la vie chez Aristote?*, in: dies. (wie Anm. 48) 365–389, dort 389.

67 Diese scharfe Abgrenzung zwischen Pflanzen und wahrnehmungsfähigen Lebewesen ist offenbar idealtypisch zu verstehen. Ansonsten geht Aristoteles von einem fließenden Übergang zwischen Pflanzen und Tieren aus; vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Zweiter Teil. Zweite Abteilung: Aristoteles und die alten Peripatetiker. Leipzig 41921, Nachdr. Darmstadt 1963, 501 (mit Belegen), was zu seiner allgemeinen Konzeption gradueller Abstufungen im Bereich der Natur passt; vgl. den Beitrag von W. Kullmann zu diesem Band. Zum Pflanzenverständnis des Aristoteles aus neuerer Sicht vgl. G. Wöhrle, *Aristoteles als Botaniker*, in: W. Kullmann; S. Föllinger (wie Anm. 55) 387–396, dort 394; Die bei Aristoteles anzutreffenden Abgrenzungsversuche haben sich inzwischen in den mikrobiologischen Bereich verlagert. Siehe auch die Beiträge von Georg Wöhrle und Stephan Zierlein in diesem Band.

68 Vgl. *de An.* II 2. 413 a 32.

69 Vgl. *de An.* II 2. 413 a 31; II 3. 415 a 2–3.

70 Vgl. *de An.* II 2. 413 a 31–32; siehe dazu auch den Beitrag von R.A.H. King in diesem Band.

71 Vgl. *de An.* II 3. 414 b 33–415 a 1; siehe dazu auch Pellegrin (wie Anm. 47) 472–479.

72 Vgl. *de An.* II 11. 424 a 6; siehe dazu Th. Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, The Hague – Paris 1969, 178–182; S. O’Flynn Brennan, *Sensing and the Sensitive Mean in Aristotle*, *New Scholasticism* 47, 1973, 279–310, dort 309f.; zu dieser Mitte-Konzeption im Hinblick auf die neueren Debatten um die aristotelische Wahrnehmungslehre vgl. Verf., *Wahrnehmung auf den Punkt gebracht. Die aristotelische Wahrnehmungslehre im Lichte eines geometrischen Modells* (*de Anima* III 2. 427a9–14), in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 15, 2005, 25–41, dort 34, Anm. 19.

bewegung vorgibt.<sup>73</sup> Kein Vermögen zu diskursivem Denken und damit kein Vermögen zu dem für sterbliche Lebewesen spezifischen geistigen Leben ohne alle zuvor genannten Vermögen, da die Denkfähigkeit dieser Lebewesen tief in ihrer durch diese Vermögen geprägten biologischen Natur verwurzelt ist.<sup>74</sup> Von dieser Reihenfolge aufeinander aufbauender notwendiger Bedingungen abgesetzt ist allein der Geist im Sinne eines Vermögens zu rein betrachtender Einsicht; er kann nach Aristoteles auch ohne alle anderen Vermögen vorkommen.<sup>75</sup>

Damit kann Aristoteles zumindest für den Bereich der sterblichen Lebewesen begründen, *warum* die Seele Prinzip des Lebens ist, und zwar jeweils für einen lebenden Körper von einer bestimmter Art (σῶμά τι):<sup>76</sup> Jeder Körper eines Lebewesens von bestimmter Art dient als ermöglichendes Substrat der für dieses Lebewesen spezifischen Lebensaktivitäten. Da nun nach Aristoteles jede Möglichkeit ein selbst schon wirkliches Prinzip braucht, das sie in Wirklichkeit überführt,<sup>77</sup> benötigen auch die möglichen Lebensaktivitäten eines Lebewesens ein derartiges Prinzip, das jeweils die Seele des Lebewesens ist. Bei den Pflanzen handelt es sich um ein bloßes Prinzip der vegetativen Aktivitäten einschließlich der Fortpflanzung (θρεπτική ψυχή<sup>78</sup>, die als solche auch das Vermögen der Zeugung ist<sup>79</sup>); bei den Tieren um ein Prinzip der Wahrnehmungsaktivitäten (ψυχή αἰσθητική<sup>80</sup>); und beim Menschen als der einzig bekannten Spezies denkfähiger sterblicher Lebewesen um ein Prinzip des diskursiven Denkens (διανοητική ψυχή<sup>81</sup>). Da die genannten Fähigkeiten nun aber auf die erwähnte Weise aufeinander aufbauen, ist das Prinzip der Wahrnehmungsaktivitäten letztlich das Prinzip derjenigen vegetativen Aktivitäten, welche die Wahrnehmungsfähigkeit eines lebenden Körpers stiften, und das Prinzip des diskursiven Denkens umfasst zumindest ein Prinzip der vegetativen Aktivitäten, welche die Denkfähigkeit des betreffenden Lebewesens mit ermöglichen. Aristoteles hat demnach das Leben – der sterblichen Lebewesen, und nur diese stehen in der obigen Reihenfolge – korrekt allgemein als eine vegetative Aktivität bestimmt, nur dass diese vegetative Aktivität – und damit auch die entsprechende Seele – je nachdem variiert, was für einen Körper je unterschiedlichen Typs sie jeweils erhält. Diese allgemeine Bestimmung bleibt jedoch offen und damit unbestimmt, solange sie nicht besagt, um welchen Typ von Körper es sich dabei handelt. Diese lebenden Körper, also die Lebewesen, gehören je nachdem einer

73 Vgl. *de An.* II 3. 414 b 1–16; III 9. 432 a 17 – III 10. 433 b 30.

74 Vgl. *de An.* II 3. 414 b 18–19; siehe dazu P.J. Van der Eijk, *The Matter of Mind. Aristotle on the Biology of 'Psychic' Processes and the Bodily Aspect of Thinking*, in: W. Kullmann; S. Föllinger (wie Anm. 55) 231–258.

75 Vgl. *de An.* II 2. 413 b 24–27; II 3. 415 a 11–12; III 5. 430 a 10–25; siehe dazu Verf., *Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus? Oder: Warum sich der aktive Geist nicht naturalisieren lässt*, in: B. Niederbacher; E. Runggaldier (Hrsgg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?*, Frankfurt am Main etc. 2006, 117–152 (mit weiteren Belegen und Lit.).

76 Vgl. *de An.* II 2. 414 a 20.

77 Vgl. z.B. *Metaph.* IX 3. 1047 a 24–26.

78 Vgl. z.B. *de An.* II 4. 415 a 23–24.

79 Vgl. z.B. *de An.* II 4. 416 a 19.

80 Vgl. z.B. *de An.* I 3. 407 a 5.

81 Vgl. z.B. *de An.* III 7. 431 a 14.

eigenen Gattung an, für die eine bestimmte Weise von Leben charakteristisch ist und innerhalb derer konstitutive Unterschiede nicht mehr dieses Leben, sondern – unter anderem – seine auch durch die jeweilige Umwelt bedingte konkrete Ausprägung (βίος) betreffen.<sup>82</sup>

Damit lässt sich die Frage, welche Art von Homonymie im Hinblick auf die Begriffe des Lebens und der Seele herrscht, wenigstens im Hinblick auf die sterblichen Lebewesen beantworten: Es ist die Homonymie einer geordneten Reihe, wie sie auf analoge Weise von den Vielecken gebildet wird.<sup>83</sup> Die – relative – Einheit dieser Begriffe besteht darin, dass der jeweils einfachere Begriff im höheren aufgeht, ohne darin als eine konstante Einheit enthalten zu bleiben.<sup>84</sup> Es gibt auch für den Lebens- und den Seelenbegriff keinen gattungstypischen ‚allgemeinen‘ Referenten, sondern immer nur die Referenten der einzelnen Typen – Pflanzen, Tiere, Menschen –, bei denen sich diese Begriffe jeweils auf spezifische Weise abwandeln.<sup>85</sup> Daher widmet Aristoteles den umfangreichen „Rest“ von *de An.* (ab II 4) der Untersuchung der spezifischen Vermögen und entsprechenden Prinzipien bei den verschiedenen Typen sterblicher Lebewesen – denn was Seele und was das entsprechende Leben ist, lässt sich konkret jeweils nur im Hinblick auf diese einzelnen Typen besagen.<sup>86</sup> So innig die einzelnen Stufen der Seelen und des Lebens aufeinander auch aufbauen, sie können daher nicht aufeinander reduziert werden.

Offen bleibt allerdings die Frage nach dem begrifflichen Verhältnis zwischen dem Leben der sterblichen Lebewesen und dem göttlichen Leben, sofern dieses in einer auf sich selbst bezogenen Betrachtung als rein geistiger Aktivität besteht.<sup>87</sup> Dieses Leben tanzt gleichsam aus der geordneten Reihe, die bei den sterblichen Lebewesen anzutreffen ist. Obwohl es sich bei dem göttlichen Leben um die von Aristoteles angenommene Höchstform von Leben handelt, bleibt dessen Begriff doch ein Grenzbegriff, der in einem gewissen symmetrischen Verhältnis zum Leben der Pflanzen steht: Beide Arten von Leben können ohne andere Lebensvermögen vollzogen werden und sind insofern „getrennt“ von diesen. Das pflanzliche Leben und seine verwandelten Weisen als integraler Bestandteil höherer Lebensaktivitäten sind allerdings aus der Erfahrung vertraut – durch das „Zusammenleben“

82 Vgl. am Beispiel der wahrnehmungsfähigen Lebewesen *HA* I 1. 487 a 11–12; siehe dazu den Beitrag von J.G. Lennox in diesem Band.

83 Vgl. *de An.* II 3. 414 b 19–29.

84 Vgl. *de An.* II 3. 414 b 29–32.

85 Vgl. *de An.* II 3. 414 b 24–28.

86 Vgl. *de An.* II 3. 414 b 32–33. Ward (wie Anm. 21) 127, meint angesichts dessen, Aristoteles verfehle in *de An.* sein Ziel nachzuweisen, die Seele sei das einheitsstiftende Organisationsprinzip des Lebewesens. Dieses Ziel hat sich Aristoteles jedoch überhaupt nicht gesteckt. Ihm geht es vielmehr darum zu zeigen, wie ein bestimmter Typ von Seele jeweils das einheitsstiftende Prinzip eines bestimmten Typs von Lebewesen ist. Ansonsten würde er ja ein gemeinsames Gattungsmerkmal dort suchen, wo es – aufgrund der geordneten Reihe der Seelen – keine gemeinsame Gattung gibt. Zur Seele als einer einheitsstiftenden Instanz vgl. den Beitrag von D. Quarantotto in diesem Band, deren Verständnis der Seele als System vom Verf. allerdings nicht geteilt wird (vgl. unten, Anm. 96).

87 Vgl. *Metaph.* XII 7. 1072 b 26–28; *EN* X 7. 1177 b 19–1178 a 4.



des Menschen mit Pflanzen und Tieren<sup>88</sup>; das göttliche Leben lässt sich nur im Denken erschließen. Ein umfassender Lebensbegriff, den Aristoteles so nirgends explizit entfaltet, gliche angesichts dessen einer Parabel, deren einer Brennpunkt die vegetativen Aktivitäten und die darauf aufbauenden weiteren Lebensaktivitäten bei sterblichen Lebewesen darstellen und deren anderer Brennpunkt mit dem göttlichen Leben gleichzusetzen wäre. Dies wäre der besondere Fall eines Begriffs mit *zwei* zentralen Bedeutungen.<sup>89</sup>

In seinen naturphilosophischen Schriften orientiert sich Aristoteles jedenfalls am ‚diesseitigen‘ Brennpunkt dieser Parabel, dessen begriffliche Einheit und zugleich Vielfalt er durch die Untersuchung in *de An.* sichergestellt hat.<sup>90</sup>

## 5. DIE SEELEN UND DIE SEELEUTE – EIN KOROLLAR

Vor dem gerade erörterten Hintergrund lässt sich eine Stelle in *de An.* neu interpretieren, die schon seit langem eine *crux interpretum* darstellt,<sup>91</sup> nämlich folgende indirekte Frage: „Ferner ist es aber unklar, ob die Seele auf solche Weise die Vollendung des Körpers ist wie Seemann für Schiff.“<sup>92</sup>

Diese hier in absichtlich enger Anlehnung an den griechischen Text wiedergegebene Frage wirft folgende Probleme auf:

- (a) Vorausgesetzt, der Seemann ist so die Vollendung des Schiffes, dass das Schiff zwar vom Seemann abhängt, der Seemann aber – als Mensch – nicht in glei-

88 Vgl. *PA* I 5. 644 b 29: διὰ τὸ σύντροπον.

89 Dieses Ergebnis deutet sich auch – allerdings ohne Diskussion der Homonymiekonzeption – an bei A.J. Cappelletti, El concepto de „vida“ en Aristóteles, *Revista venezolana de filosofía* 23, 1987, 25–38, v.a. 38. Dass der aristotelische Lebensbegriff nur einen „Kern“ hat, nämlich das göttliche Leben, wie Shields (wie Anm. 12, 188–192) meint, ist dagegen unplausibel. Die wesentliche Belegstelle, auf die sich Shields beruft, *Metaph.* XII 7. 1072 b 17–19, bezieht sich auf Fälle von zentraler Bedeutung im Allgemeinen und nicht auf den Lebensbegriff; sie in diesem Kontext heranzuziehen kommt einer *petitio principii* gleich.

90 Eine Ausnahme scheint der „Geist von draußen“ (ὁ ὑπάρχων νοῦς) darzustellen, von dem in *Resp.* 4. 472 a 22–24; *GA* II 3. 736 b 27–29; II 6. 744 b 21–22 die Rede ist. Diese Konzeption dient bei Aristoteles allerdings dazu, seine Wissenschaft von der Natur methodisch zu beschränken und gerade dadurch so in ihrem empirischen Vorgehen abzusichern, dass sie dem aristotelischen Bildungsideal – vgl. Kullmann (wie Anm. 64) 95–153 – gerecht wird. Siehe auch Verf., Wozu braucht Aristoteles den ‚Geist von draußen‘ in seinen biologischen Schriften?, in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 17, 2007, 29–38.

91 Vgl. H.J. Easterling, A Note on de Anima 413a8–9, *Phronesis* 11, 1966, 159–162, dort 159–161 (mit Belegen aus der älteren und neueren Kommentarliteratur). Die von Easterling selbst vorgeschlagene Lösung überzeugt übrigens nicht – nicht nur deshalb, weil er sie im Rahmen der mittlerweile als überholt geltenden entwicklungsgeschichtlichen Hypothese entwickelt (zu dieser forschungsgeschichtlichen Entwicklung vgl. Flashar [wie Anm. 27] 170 f.) –, sondern auch und gerade, weil sie voraussetzt, dass der an sich neutrale Terminus πλωτήρ hier ausschließlich für den Steuermann steht und Aristoteles damit die kausale Priorität der Seele zum Ausdruck bringen möchte.

92 *De An.* II 1. 413 a 8–9.

cher Weise vom Schiff abhängig ist, sondern es verlassen kann, wie kann Aristoteles dann behaupten, diese Frage sei noch unklar? Hat er doch zuvor den untrennbar engen Zusammenhang zwischen der Seele und dem jeweiligen Körper betont und damit ein derart äußerliches Verhältnis zwischen Seele und Körper ausgeschlossen, wie es offenbar zwischen Seemann und Schiff herrscht.<sup>93</sup>

- (b) Wo und wie beantwortet Aristoteles diese Frage? Im unmittelbaren Kontext scheint dies nicht zu geschehen; zumindest tauchen die Stichworte ‚Seemann‘ und ‚Schiff‘ später in *de An.* nicht mehr auf.

Problem (a) lässt sich von der Einsicht her lösen, dass für Aristoteles in *de An.* Fragen der begrifflichen Einheit und Vielfalt sehr wichtig sind. In einem analogen Zusammenhang zieht Aristoteles nun das Beispiel des Ausdrucks ‚Seemann‘ heran, um die Vieldeutigkeit und zugleich Eindeutigkeit eines weiteren Ausdrucks, nämlich von ‚Bürger‘ zu illustrieren:<sup>94</sup> Seeleute unterscheiden sich voneinander, da sie jeweils verschiedene Aufgaben zu verrichten haben; sie kommen jedoch alle darin überein, dass sie im Zusammenspiel ihrer verschiedenen Tätigkeiten eine gelungene Schifffahrt gewährleisten. Ebenso verhält es sich bei den Bürgern, deren Aufgabenteilung auf das Wohl der Polis gerichtet ist. Insofern lediglich das höchste Ziel der jeweiligen Aktivitäten gemeint ist, werden die Ausdrücke ‚Seemann‘ und ‚Bürger‘ demnach jeweils synonym verwendet; es gibt in beiden Fällen eine umfassende Gattung, die durch eine sich durchhaltende Bestimmung gekennzeichnet ist. In *de An.* fragt Aristoteles nun, ob die Seele so die Vollendung des Körpers ist wie Seemann – ohne Artikel, also unquantifiziert – für Schiff. Dies kann nun als eine Frage danach verstanden werden, ob hinter den vielfältigen Lebensaktivitäten der ‚höheren‘ sterblichen Lebewesen eine Vielzahl von Seelen – Teilseelen oder Seelenteilen<sup>95</sup> – steht, die bei der je spezifischen vegetativen Selbsterhaltung zusammenwirken und insofern unter einen einzigen Gattungsbegriff fallen, wie dies eben auch bei den Seeleuten und den Bürgern geschieht.

Die Antwort darauf und damit die Lösung von Problem (b) ist bereits bekannt, denn sie leitet sich von der Konzeption der geordneten Reihe her: Die Frage ist zu verneinen, da es bei den Seelen keinen umfassenden Gattungsbegriff gibt, sondern vielmehr jede Seele als spezifisches Lebensprinzip eine unteilbare Einheit darstellt, in der eventuelle ‚niedrigere‘ Prinzipien nicht aktuell, sondern nur der Möglichkeit nach enthalten sind.<sup>96</sup> Gerade die relative Vielfalt der Lebensbegriffe gewährleistet

93 Vgl. Easterling (wie Anm. 91) 159f.

94 Vgl. *Pol.* III 4. 1276 b 20–27.

95 Den Hintergrund bildet offenbar die in einigen Dialogen Platons anzutreffende Lehre von der Seele als einem Ensemble verschiedener, arbeitsteilig kooperierender Untereinheiten: vgl. z.B. Platon, *R.* IV 435 B 9–441 C 3; siehe dazu R.W. Hall,  $\Psi\upsilon\chi\eta$  as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato, *Phronesis* 8, 1963, 63–82; T.J. Saunders, The Structure of the Soul and the State in Plato's *Laws*, *Eranos* 60, 1969, 37–55; J. Moline, Plato on the Complexity of the Psyche, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, 1–26; J.V. Robinson, The Tripartite Soul in the *Timaeus*, *Phronesis* 35, 1990, 103–110; P.M. Steiner, *Psyche bei Platon*, Göttingen 1992, 89, 96, 152–170.

96 Vgl. Ward (wie Anm. 21) 124; siehe dazu auch Steiner (wie Anm. 95) 152, Anm. 172: Bei Aristoteles ist im Gegensatz zu Platon zwar auch der Staat, nicht aber der Mensch ein aus Tei-

bei Aristoteles die jeweilige Einheit des Seelen- und Lebensbegriffes, sofern dieser auf spezifische Lebewesen angewandt wird. Diese Anwendung jener Begriffe aber ist nach Aristoteles ihre angemessene, da sie der Vielfalt der Erfahrung gerecht wird und fruchtbare empirische Perspektiven öffnet.<sup>97</sup>

len zusammengesetztes Ganzes. Hieran scheitert der Versuch, die aristotelisch verstandene Seele als ein System darzustellen (unternommen u.a. von H. Busche, *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*, Hamburg 2001).

97 Dies zeigt sich auch bei der Weiterentwicklung des aristotelischen Lebensbegriffs bei Thomas von Aquin; vgl. den Beitrag von Ch. Schröder in vorliegendem Band. Dass sich aus der großen Erfahrungsnähe des Aristoteles jedenfalls biologische Hypothesen ergeben, die auch heute noch tragfähig sind, dokumentiert auf anschauliche Weise der Beitrag von A. Leroi, ebd.